

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

„Unbeglichene Übersetzungen“ (Bruno Latour)
Reflexionen über die exklusive und inklusive Sprache der Kirche

„Unbeglichene Übersetzungen“ (Bruno Latour) – Reflexionen über die exklusive und inklusive Sprache der Kirche

Abstract

Mit der Metapher der Übersetzung wird häufig eine zentrale Aufgabe beschrieben, vor welche kirchliche Verkündigung heute gestellt ist. Dabei wird die Diagnose vorausgesetzt, dass sich die Sprachen gegenwärtiger Lebenswelten und der christlichen Tradition voneinander entfernt haben und sich wie Fremdsprachen gegenüberstehen. Mittels der Kategorie Übersetzung soll beantwortet werden, wie mit der Distanz zwischen diesen Sprachwelten umzugehen ist. Der Beitrag nimmt diesen Diskurs kritisch auf und reflektiert mit Bruno Latour und Armin Nassehi, welcher kirchliche Umgang mit Sprache angesichts der gegenwärtigen gesellschaftlichen Koordinaten von Pluralität, Diversität und Heterogenität zu beobachten ist bzw. prospektiv zu entwickeln wäre. Die Herausforderung ist, religiöses Sprechen nicht auf eine instrumentell gedachte, lineare Übersetzung zu reduzieren.

A central task for the proclamation of the Churches has often been described by the metaphor of translation. In doing so, the underlying diagnosis is that the languages of contemporary life-worlds and Christian tradition have become detached and are now facing each other like foreign languages. By means of translation it is to be answered how to cope with these linguistic disruptions. The paper critically addresses the translation discourse and together with Bruno Latour and Armin Nassehi reflects on which religious interaction with language can be observed and could be developed, considering the contemporary social coordinates of plurality, diversity and heterogeneity. The challenge is not to reduce religious speech to an instrumental and linear translation practice.

„Ich verstehe nicht, warum die Leute von Babel den Turm nicht zu Ende bauen konnten.“ Mit diesem erfrischenden Satz beginnt eine Pfingstpredigt, die ich auf der Suche nach Merkmalen kirchlicher Sprache aus einem Korpus von über 700 Predigtvorlagen herausgefischt habe.¹ Für mich ein Glücksfang, denn mit diesen ersten Worten ist für mich klar, dass ich weiter zuhören und lesen möchte: Die Frage hinter dem Satz ist gut, und sie ist ehrlich, sie macht neugierig und klingt weder nach altbekannter Kirchensprache und Predigt noch nach gelehrter Theologie. Vielleicht ist dieser Satz sogar ein Beispiel für die Art von kirchlicher Sprache, wie Erik Flügge sie in seinem viel diskutierten Bestseller lautstark eingefordert hat: Das klingt doch so, „*als hätten wir*

¹ Eine detaillierte Beschreibung dieses Predigtkorpus sowie eine ausführliche Analyse findet sich in: Stefan Altmeyer, *Fremdsprache Religion? Sprachempirische Studien im Kontext religiöser Bildung*, Stuttgart 2011, 235–255. Die zitierte Predigt stammt von Abraham Roelofsen und trägt den Titel „Mit Sprache Wirklichkeit beherrschen“ (veröffentlicht in: *Gottes Volk*, Heft A5 2004/05); im Folgenden ohne Seitenangabe zitiert als Roelofsen, Sprache.

nicht Theologie studiert und als wollten wir mit unseren Freunden über Fußball reden“² – jedenfalls für mich, doch ich habe nicht nur Theologie studiert, sondern unterrichtete sie sogar³, und über Fußball rede ich für gewöhnlich leider auch nicht. Aber dafür komme ich auf dem Mainzer Unicampus regelmäßig an größeren und kleineren Baustellen vorbei, sodass auch die auf den Anfang folgenden Sätze der Predigt mich treffsicher mitnehmen:

„Wenn ich heute auf eine Baustelle gehe, finde ich dort ein Sprachengemisch vor, das dem von Babel nach der Strafe Gottes nicht unähnlich sein dürfte. Russische Laute mischen sich mit polnischen, deutschen, italienischen und türkischen Worten. Alle arbeiten am gleichen Werk und bringen es zur Vollendung⁴. Wieso konnte damals die Verwirrung der Sprache zum Ende der Bauaktion führen?“⁵

Warum ist also schon die berühmte Baustelle der biblischen Urgeschichten an der Vielfalt der Sprachen gescheitert und steht die Kirche – trotz Pfingsten – auch im 21. Jahrhundert vor einer kritischen Sprachbaustelle, die nach Flügge so existenziell bedrohlich sein soll, dass für ihn „die Kirche an ihrer Sprache verreckt“⁶? Der folgende Beitrag⁷ nimmt die mit dieser Frage verbundene Diagnose der Sprachkrise kritisch auf und fragt zunächst analytisch, dann exemplarisch und prospektiv, welcher kirchliche Umgang mit Sprache angesichts der gegenwärtigen gesellschaftlichen Koordinaten von Pluralität, Diversität und Heterogenität zu beobachten ist bzw. möglicherweise zu entwickeln sein könnte.

Verlust der religiösen Sprechweise: Bruno Latour

An Diagnosen der Krise kirchlicher-religiöser Sprache wie einer individuellen Sprachlosigkeit in Sachen Religion besteht seit Jahren, genauer seit Jahrzehnten kein Mangel. Als Hubertus Halbfas vor inzwischen 50 Jahren in aller Offenheit die Aporien einer dogmatisch-positivistischen Verkündigungssprache aufzeigte, deren Untauglichkeit für religiöse Bildungsprozesse anprangerte und es als das absolut selbstverschuldete

² Erik Flügge, *Der Jargon der Betroffenheit. Wie die Kirche an ihrer Sprache verreckt*, München 2016, 84f. Wenn nicht anders angegeben, gehen alle Kursivierungen in Zitaten auf das Original zurück.

³ Und dann auch noch Religionspädagogik, die bei Flügge nicht gerade gut wegkommt (vgl. z.B. ebd., 29–33.132–137).

⁴ An dieser Stelle allerdings läuft die Predigt Gefahr, mich zu verlieren. Offensichtlich ist sie ‚vor BER und Stuttgart 21‘ geschrieben. Auch bereits nach gut zwei Jahren auf dem Campus der Universität Mainz habe ich hier Anfragen.

⁵ Roelofsen, *Sprache* (s. Anm. 1).

⁶ Flügge, *Jargon* (s. Anm. 2) Untertitel.

⁷ Dieser Beitrag nimmt Gedanken weiterführend auf, die kürzlich an folgendem Ort veröffentlicht wurden: Stefan Altmeyer, *Was wahr ist, ist auch leicht zu sagen – oder?*, in: *Katechetische Blätter* 142 (2017) 4, 259–262.

„Schicksal kirchlicher Sprache [bezeichnete], überhört zu werden“⁸, führte dies zu offenen Konflikten mit dem kirchlichen Lehramt, die mit der Verweigerung der kirchlichen Lehrerlaubnis endeten. Heute ist es Papst Franziskus selbst, der ein stures Festhalten am Wortlaut kirchlicher Verkündigung kritisiert und für eine situationsbezogene und kontextsensible Übersetzungspraxis eintritt. In seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium*⁹ bezeichnet er es ausdrücklich als „das größte Risiko“ der Verkündigung, „einer Formulierung treu“ zu sein, aber „nicht die Substanz“ zu überbringen (Nr. 41). Um diese Substanz – zentral verstanden als Option für die Armen (Nr. 197–201) – in ihren Worten zu vergegenwärtigen, stellt sich die christliche Gemeinde seiner Vorstellung „in das Alltagsleben der anderen, verkürzt die Distanzen, erniedrigt sich nötigenfalls bis zur Demütigung und nimmt das menschliche Leben an“ (Nr. 24). Auf ganz ähnliche Weise hatte auch schon Halbfas gefordert, die Kirche müsse in ihrer Sprachform aufhören zu informieren und anfangen, „Welt in ihrer verborgenen, wenngleich wirksamen und tragenden Tiefe [zu] erschließen“¹⁰.

Ohne hier auf die gewiss vorhandenen Differenzen beider Autoren eingehen zu können, lässt sich doch soviel als verblüffende Gemeinsamkeit festhalten: Beide Positionen gehen in ihrer Diagnose davon aus, dass die Sprache der Kirche vor allem daran krankt, entweder die Sprache des Glaubens einfach nur „treu“ zu wiederholen und zu informieren oder aber im Sinne einer Glaubenstheorie zu erklären. Den Weg aus der Sprachkrise sehen sie darin, diese damit unweigerlich verbundene Distanz kirchlichen Sprechens zu überwinden und sie in alltagsnahes und wirklich lebensbedeutsames Sprechen zu übersetzen. Beides – Diagnose wie Lösungsvorschlag – treffen sich auf erstaunliche Weise mit dem, was der französische Soziologe und Wissenschaftsforscher Bruno Latour in einem zur Jahrtausendwende erschienenen persönlichen Essay über religiöse Rede detailliert, kritisch und treffsicher analysiert hat.¹¹

Anders als die bislang zitierten Autoren (einschließlich Erik Flügge¹²) steht Latour weder in dem Verdacht, aus einer kirchlich-theologischen Insiderperspektive zu schrei-

⁸ Hubertus Halbfas, *Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht*, Düsseldorf 1969, 80.

⁹ Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben „*Evangelii gaudium*“ über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (24. 11. 2013), Bonn 2013.

¹⁰ Halbfas, *Fundamentalkatechetik* (s. Anm. 8) 204.

¹¹ Vgl. Bruno Latour, *Jubilieren. Über religiöse Rede*, Berlin 2011; vgl. dazu meine eigene Interpretation: Stefan Altmeyer, „Es gibt keine Sprache mehr für diese Dinge“ (Bruno Latour). Vom Gelingen und Scheitern christlicher Gottesrede, in: ders. – Gottfried Bitter – Reinhold Boschki (Hg.), *Christliche Katechese unter den Bedingungen der „flüchtigen Moderne“*, Stuttgart 2016, 75–84 sowie eingehend zu Latour im Kontext pastoraltheologischer Theoriebildung: Christian Bauer, *Konstellative Pastoraltheologie. Erkundungen zwischen Diskursarchiven und Praxisfeldern*, Stuttgart 2017, 89–104.

¹² Vgl. die treffende, auf das Stichwort „Sprachoptimierung“ fokussierte Kritik bei: Arnd Bünker, *Jargon der Betroffenheit? Zum Hype um das Buch von Erik Flügge* (01.09.2016). <http://www.feinschwarz.net/jargon-der-betroffenheit-zum-hype-um-das-buch-von-erik-fluegge/>

ben, noch das Anliegen zu verfolgen, die Sprache der kirchlichen Verkündigung irgendwie optimieren zu wollen. Hier lässt ein weltweit anerkannter Vertreter seines Fachs die Leserinnen und Leser teilhaben an den „Qualen religiöser Rede“¹³ wie zugleich an dem Versuch, diese Sprachform „aus ihrer Verkapselung [zu] lösen“¹⁴. „Warum wird“, so seine Ausgangsfrage, was einst „so lebendig war, tödlich langweilig, wenn er sich bemüht, mit anderen darüber zu sprechen – zum Beispiel mit seinen Kindern?“¹⁵ Hinter dieser Frage verbirgt sich schon im Kern die Diagnose: Unserer Zeit sei die religiöse Sprechweise verloren gegangen. Diese sei zu einem „unmöglichen Sprachspiel“¹⁶ geworden, einer Art und Weise zu sprechen, die kaum mehr jemand beherrscht.

Den Grund dafür sieht Latour darin, dass die religiöse Sprechweise heute mit zwei vorherrschenden Sprechweisen verwechselt und von diesen überlagert wird. Das eine dominante Idiom ist die wissenschaftliche Abstraktion, das andere die wiederholende Sachinformation, die Latour „Doppelklick-Kommunikation“¹⁷ nennt. Doch das Wort ‚Gott‘ ist weder eine Information, noch ist es eine wissenschaftliche Theorie, zu der „der religiöse Diskurs über irgendeinen wundersamen Salto allein Zugang verschaffen“¹⁸ könnte; genauso wenig wie bei allen anderen „religiöse[n] Dinge[n]“¹⁹. Eine religiöse Sprache, die hauptsächlich erklärt oder aber informiert, ist entweder zu kompliziert oder zu leicht. Vor allem aber ist sie kein religiöses Sprechen.

In der Tradition der pragmatisch gewendeten Sprachphilosophie unterscheidet Latour hier sehr bewusst zwischen einer religiösen Sprache (wie bspw. der christlichen Tradition) als Sprachsystem und einem religiösen Umgang mit Sprache als Sprachgebrauch. Letzteren erkennt man nach Latour daher weder an bestimmten Themen oder Vokabeln noch an bestimmten, als religiös ausgewiesenen SprecherInnen, sondern an der „Beziehung einer Aussage zu *dem, der sie aussprechen will*“²⁰. Religiöses Sprechen ist eine Frage der Beziehung. Um diese These zu verdeutlichen, bringt Latour zentral einen Vergleich mit dem Gespräch zwischen Liebenden.²¹ Bei der Antwort auf die Frage ‚Liebst du mich?‘ geht es ja auch nicht darum, dass eine Information gegeben wird oder eine Erklärung stichhaltig überzeugt. Sondern es geht darum, dass in der schon oft gehörten Antwort ‚Ja, ich liebe dich!‘ die Beziehung zwischen den PartnerInnen

(abgerufen am 27.9.2017); in ähnlicher Stoßrichtung: Michael Schüßler, Immer Ärger mit dem Personal? Die Seelsorgestudie zwischen Optimierungsdiskursen und Diversitätchancen, in: Zeitschrift für Pastoraltheologie 37 (2017) 1, 63–80, hier 75–77.

¹³ Ebd., 7.

¹⁴ Ebd., 9.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd., 15.

¹⁷ Ebd., 35.

¹⁸ Ebd., 46.

¹⁹ Ebd., 16.

²⁰ Ebd., 146.

²¹ Vgl. ebd., 39–43.69–79.

neu Wirklichkeit und gegenwärtig wird. Wenn nun im religiösen Sprechen die Frage ‚Glaubst du?‘ aufgeworfen und angesprochen werden soll, dann ist dies in ganz analoger Weise keine Frage der Information oder der Erklärung. Es ist eine Frage der Beziehung. Wie im Beispiel des Liebespaares sind die gesprochenen Worte wahrscheinlich immer wieder dieselben, aber es hängt „vom Tonfall, von der Aussprache“²² ab, was sie in der jeweiligen Gegenwart bewirken. Die Gegenwart ist damit das Kriterium, ob religiöse Rede gelingt: „Das Original steckt nicht in der Vergangenheit, sondern in der Gegenwart, immer in der Gegenwart“²³.

Durch seine zentrale Unterscheidung von religiöser Sprache und religiösem Sprechen gelingt es Latour, seine Diagnose zur Verfassung religiöser Rede auf ein ganz grundlegendes Phänomen religiöser Traditionen zu beziehen: Diese stehen nämlich zu jeder Zeit vor der Aufgabe zu übersetzen, d.h. „ausgehend von der gegenwärtigen Erfahrung neu zu verstehen, was die Überlieferung uns wohl sagen könnte – sie verleiht uns dann Worte, dieselben Worte, aber sie sind anders auszusprechen. Nicht die Erneuerung desselben, sondern sein *Vergegenwärtigen* tut not.“²⁴ Übersetzung lautet die Kernaufgabe religiöser Traditionen.²⁵ Und genau hierin sieht er die Schwäche der religiösen Rede in der Gegenwart: Entweder sucht man nach dem, was jenseits der Sprache „räumlich und zeitlich gleich bleibt“²⁶ und darin die „Identität“²⁷ ausmacht, dann wird Übersetzen mit abstrahierendem Erklären verwechselt. Oder aber man folgt der Linie, „die Wörter fromm zu bewahren“²⁸ und „alles papageienhaft nachzuplappern“²⁹, dann wird Übersetzung mit wortwörtlicher Wiederholung verwechselt und damit ganz verweigert. Soll demgegenüber der unverwechselbare Charakter religiösen Sprechens – seine Beziehungsbasis – wiedergewonnen werden, müssen nach Latour all diese „unbeglichenen Übersetzungen“³⁰ eingelöst werden.

Wie bei natürlichen Sprachen kann es dabei keine Übersetzung ohne Verlust geben, denn „zu übersetzen“ heißt immer auch „zu verraten“³¹. Andererseits kann Religion

²² Ebd., 76.

²³ Ebd., 139.

²⁴ Ebd., 105.

²⁵ Vgl. hierzu die präzise und inspirierende vergleichende Latour-Lektüre von Jörg Seip, Spätmoderne Inszenierungen wider den Glaubenspositivismus. Eine kurze Lektüre von Agamben, Latour, Rouet, Glissant und Certeau, in: Ursula Roth – Jörg Seip (Hg.), Schriftinszenierungen. Bibelhermeneutische und texttheoretische Zugänge zur Predigt, München 2016, 165–193; zum weiteren Kontext: Michael P. DeJonge – Christiane Tietz (Hg.), Translating religion. What is lost and gained?, New York 2015.

²⁶ Latour, Jubilieren (s. Anm. 11) 64.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd., 16.

²⁹ Ebd., 105.

³⁰ Ebd., 25.

³¹ Ebd., 74, hier gebraucht Latour ein so im Deutschen nicht wiederholbares Wortspiel mit traduire (übersetzen) und trahir (verraten).

ohne den Versuch, Überlieferungen in die Gegenwart zu übersetzen, ihrem eigenen Geltungsanspruch nicht genügen: „um treu zu bleiben, muß man untreu werden, um den Geist wiederzufinden, muß man den Buchstaben aufgeben, um neu zu übersetzen, muß man die alte Übersetzung zu opfern wagen“³². Die Aufgabe der religiösen Sprechweise ist damit unauflösbar paradox, gilt es doch die überlieferten Worte „so zu übersetzen, daß sie treu und neu zugleich sind.“³³ Übersetzung ist also ebenso wenig vermeidbar wie abschließend realisierbar, ihr Maßstab ist allerdings, den Sinn nicht in der „Vergangenheit [...] zu suchen, sondern jetzt, für mich, hier“³⁴.

Übersetzungskonflikte: Armin Nassehi

Diese Unvermeidbarkeit und Unabschließbarkeit von Übersetzungen beschäftigt aus ganz anderer Perspektive auch den Münchener Soziologen Armin Nassehi in seinem neuesten Buch über die „letzte Stunde der Wahrheit“³⁵. Für ihn sind Übersetzungspraktiken ein zentrales Element, um die Komplexität moderner Gesellschaften einerseits angemessen zu beschreiben und andererseits auch die geforderten Kompetenzen zu benennen, die nötig sind, um in solchen Gesellschaften überhaupt kommunizieren zu können. Seine Einsichten sind für die hier angestellten Überlegungen über die exklusive und inklusive Sprache der Kirche insofern relevant, als sie über die bislang rekonstruierte Diagnose einen Schritt hinausgehen. Lässt sich mit Latour zwar das prinzipielle Problem religiöser Sprache in deren „unbeglichenen Übersetzungen“³⁶ nachvollziehbar lokalisieren, so ist doch bislang offen, wie diese Diagnose vor dem Hintergrund der gegenwärtigen gesellschaftlichen Koordinaten von Pluralität, Diversität und Heterogenität genauer einzuschätzen sowie auch handelnd damit umzugehen wäre.

Für Nassehi ist das zentrale Merkmal gegenwärtiger moderner Gesellschaften deren Komplexität, die insofern unauflösbar ist, als sie sich nicht mehr durch eine Zentralperspektive integrieren lässt: „In allen gesellschaftlichen Bereichen reden inzwischen unterschiedlichste Instanzen gleichzeitig mit. [...] Es entsteht eine komplexe Wechselseitigkeit von Unkoordiniertem, das doch aufeinander bezogen werden muss.“³⁷ Das grundlegende Problem von Komplexität besteht darin, dass alles stets eine „Mehr-

³² Ebd.

³³ Ebd., 121. Ein von Latour häufig verwendetes Bild für dieses Paradox stammt aus der Musik: Die Aufgabe der religiösen Übersetzung sei wie eine „Reprise genau derselben, altbekannten Melodie in einer neuen Tonart“ (ebd., 26).

³⁴ Ebd., 153.

³⁵ Armin Nassehi, *Die letzte Stunde der Wahrheit. Kritik der komplexitätsvergessenen Vernunft*, Hamburg 2017.

³⁶ Latour, *Jubilieren* (s. Anm. 11) 25.

³⁷ Nassehi, *Stunde* (s. Anm. 35) 16.

fachbedeutung“³⁸ hat durch unterschiedliche Logiken, die unverbunden und gleichberechtigt nebeneinander stehen. Kein Thema lässt sich mehr aus nur einer Perspektive allein betrachten, auch nicht die Situation religiöser Sprache, die sich schon durch die Heterogenität verschiedener sozialer, kultureller, individueller und institutioneller Kontexte sehr viel komplexer darstellt als die bislang zitierten globalen Diagnosen vorgeben. Alle Themen der modernen, differenzierten Gesellschaft sind nach Nassehi polykontextual.³⁹

Damit ist nicht nur eine Beschreibung gegenwärtiger Lebensverhältnisse und ihrer kommunikativen Anforderungen gegeben, sondern auch eine Anforderung an die soziologische Theoriebildung dieser Gesellschaft vielfältiger Gegenwarten⁴⁰ gestellt, insofern es nämlich „keinen Ort gibt, von dem her man sie konkurrenzlos und gültig beschreiben kann“⁴¹. Allen Ansätzen, die dennoch so tun, als könne man „die Gesamtheit der Gesellschaft auf den Begriff bringen und mit Hilfe einfacher Hebelbewegungen agieren“⁴², attestiert Nassehi „Komplexitätsvergessenheit“⁴³ und sieht für sie die „letzte Stunde [ihrer] Wahrheit“⁴⁴ gekommen. Dagegen profiliert er sein eigenes Anliegen darin, Komplexität weder in der Theorie durch einen – mit Latour – „Taschenspielertrick“⁴⁵ eliminieren noch sie in der Praxis mit Strategien des Gegensteuerns reduzieren zu wollen. Ausgangspunkt müsse es vielmehr sein, „mit dem Problem der Komplexität [zu] rechnen und darin eine neue Form der Expertise [zu] entdecken“⁴⁶, die viel stärker kooperativ und moderierend agiert.

An dieser Stelle kommt nun für Nassehi das Konzept der Übersetzung als Beschreibungskategorie ins Spiel.⁴⁷ Die Verständigungskonflikte, die sich typischerweise in der funktional differenzierten Gesellschaft ergeben, sind für ihn als „Übersetzungskonflikte zu rekonstruieren“⁴⁸, die sich „nur mithilfe angemessener *Übersetzungskompetenzen*“⁴⁹ bearbeiten lassen. Wenn beispielsweise in einer Talkshow PolitikerInnen, KlimaforscherInnen, Wirtschaftsleute und KirchenvertreterInnen über das Thema Klimawandel diskutieren, ist es wenig hilfreich anzunehmen, es ließe sich der eine gemeinsame Nenner finden, durch den sich die Positionen integrieren ließen. Und dennoch kann die Talkrunde gar nicht anders, genauso wenig wie die Gesellschaft ins-

³⁸ Ebd., 65

³⁹ Vgl. ebd., 67.

⁴⁰ Vgl. zum Hintergrund dieses Gesellschaftsmodells: Armin Nassehi, *Gesellschaft der Gegenwarten*, Berlin 2011.

⁴¹ Nassehi, *Stunde* (s. Anm. 35) 9.

⁴² Ebd., 22.

⁴³ Ebd., 20.

⁴⁴ Ebd., 22.

⁴⁵ Latour, *Jubilieren* (s. Anm. 11) 46.

⁴⁶ Nassehi, *Stunde* (s. Anm. 35) 201.

⁴⁷ Vgl. ebd., 189–209.

⁴⁸ Ebd., 199.

⁴⁹ Ebd.

gesamt, als die verschiedenen Perspektiven immer wieder aufeinander zu beziehen. Angesichts solcher Komplexität liegt der deskriptive Vorteil des Übersetzungsbildes darin, dass es von vornherein die Differenz der Perspektiven anerkennt. Folgt man dem Grundkonsens aktueller Übersetzungstheorien,⁵⁰ kann es zwischen zwei natürlichen Sprachen „keine Eins-zu-eins-Übertragung ohne Rest“⁵¹ geben. Genauso wenig zwischen einer naturwissenschaftlichen und religiösen Perspektive auf Natur. Realistischer als das Ideal einer verlustfreien linearen Übertragung von A nach B und zurück, ist die Vorstellung, dass in Übersetzungssituationen vielmehr ein „Management von Unterbrechungen“⁵² gefragt ist. So auch in gesellschaftlichen Situationen: „An den Schnittstellen zwischen den unterschiedlichen Logiken findet *keine Informationsübertragung* statt, vielmehr wählen die jeweiligen Seiten nach ihren je eigenen Kriterien mit Bordmitteln aus der Fülle möglicher Anschlüsse aus und übersetzen ihre Umwelt in für sie selbst relevante Informationen, mit denen sie umgehen.“⁵³

Damit nun in solchen für die funktional differenzierte Gesellschaft typischen Konstellationen aus Übersetzungsschwierigkeiten keine Übersetzungskonflikte werden, ist nach Nassehi eine besondere Übersetzungskompetenz notwendig. Worum es für ihn hier geht, ist, „dass Akteure aktiv mit der Perspektivendifferenz der Gesellschaft umgehen lernen“⁵⁴ und dabei einüben, sich trotz unterschiedlicher Sprachspiele „kommunikativ aufeinander beziehen [zu] können“⁵⁵. Als Beispiel entsprechender Übersetzungsinstitutionen, die sich gesellschaftlich in jüngerer Vergangenheit vermehrt etabliert haben, nennt er Ethikkommissionen, interdisziplinäre Arbeitsgruppen, Think-tanks usw.

Trägt man die Perspektiven von Nassehi und Latour zusammen, so lässt sich übereinstimmend feststellen, dass beide von der Notwendigkeit des Übersetzens ausgehen: Kommunikation insgesamt wie insbesondere auch religiöses Sprechen ist nicht ohne Übersetzungen denkbar. Übersetzung ist die Normalform von Kommunikation und die Grundaufgabe religiöser Traditionen. Beide Autoren erteilen dabei den Denkfiguren eines linearen und eindeutigen Transfers von Bedeutungen eine klare Absage. Über Latour hinaus lässt sich mit Nassehi betonen, dass die Bedingungen der komplexen modernen Gesellschaft eine Übersetzungskompetenz erfordern, die nicht nur eine religiöse Sprachfähigkeit umfasst, sondern darüber hinaus auch die Fähigkeit, die Vielfalt unterschiedlicher religiöser Sprechweisen kooperativ und moderierend aufeinander beziehen zu können. Man könnte vielleicht sagen: Je pluraler und heterogener

⁵⁰ Vgl. ebd., 197–199; zum größeren, unter dem Stichwort *translational turn* in den Kulturwissenschaften verhandelten Zusammenhang vgl. Doris Bachmann-Medick, *Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg ⁴2010, 238–283.

⁵¹ Nassehi, *Stunde* (s. Anm. 35) 197.

⁵² Ebd., 199.

⁵³ Ebd., Hervorhebung S. A.

⁵⁴ Ebd., 200.

⁵⁵ Ebd., 208.

eine Gesellschaft, desto mehr erfordert religiöses Sprechen eine Kombination aus einer *diachronen* und *synchronen* Übersetzungskompetenz. Es geht zugleich mit Latour um das Vergegenwärtigen einer ursprünglichen Beziehung (diachron) wie mit Nassehi um das aufeinander Beziehen unterschiedlicher Gegenwart (synchron). Das Bild von lediglich zwei aufeinander zu beziehenden Sprachwelten greift zu kurz, insofern unter den Bedingungen komplexer Gesellschaften jede Kommunikation gewissermaßen das situative Entstehen einer ‚dritten Sprache‘ erfordert.⁵⁶

Leichte Sprache: Ein Beispiel

An einem Beispiel möchte ich diesen Zusammenhang verdeutlichen und zugleich noch einen Schritt weiterentwickeln. Seit einigen Jahren finden sich eine Reihe Initiativen, die sich dem Anliegen einer inklusiven Sprache der kirchlichen Verkündigung verpflichtet fühlen. Einige davon beziehen sich auf das Konzept der sogenannten Leichten Sprache, das ursprünglich aus dem Bereich der Behindertenhilfe kommt, z.B. das Evangelium in Leichter Sprache⁵⁷ oder die Aktion Lebenszeichen⁵⁸ des Bistums Limburg mit spirituellen Impulsen in Leichter Sprache, um nur zwei Beispiele zu nennen. Entwickelt für Menschen mit eingeschränkten Lesefähigkeiten bietet Leichte Sprache ein übersichtliches Regelwerk, um verständliche Texte zu gestalten.⁵⁹ Dazu werden systematisch die sprachlichen Mittel auf Wort-, Satz- und Textebene reduziert. Indem man sich zudem an der mündlichen Sprache und an der Lebenswelt der Adressatinnen und Adressaten sowie deren Verstehensvoraussetzungen orientiert, entstehen Texte, die von Menschen mit Beeinträchtigungen ohne Hilfe Dritter gelesen und verstanden werden können. Eine Fülle von Beispielen, die von Gesetzestexten, Formularen und Gebrauchsanweisungen bis hin zu Nachrichten und Ausstellungskatalogen reichen, zeigt, was hier möglich ist. Und auch die Beispiele aus dem Bereich religiöser Sprache und Glaubenskommunikation verdeutlichen auf beindruckende Weise, wie religiöse Sprache sich dem Verstehen von Menschen annähern und diese damit integrieren kann.

⁵⁶ Zum Bild der „third language“ vgl. Jan Assmann, Translating gods. Religion as a factor of cultural (un)translatability, in: Hent de Vries (Hg.), Religion. Beyond a concept, New York 2008, 139–149, hier 148f.

⁵⁷ Vgl. zum Projekt im Internet: <http://www.evangelium-in-leichter-sprache.de/>; hilfreiche und kurz gefasste Hinweise dazu: Dieter Bauer – Claudio Ettl, Frohe Botschaft – ganz leicht?!, in: Katechetische Blätter 142 (2017) 4, 263–266.

⁵⁸ Vgl. zum Projekt im Internet: <https://lebenszeichen.bistumlimburg.de/>; zum Hintergrund vgl. Jochen Straub, Mit Gutem mehr Menschen erreichen, in: Katechetische Blätter 142 (2017) 4, 274–276.

⁵⁹ Vgl. Anja Dworski, Leichte Sprache: Vielfalt als gesellschaftliche Realität anerkennen, in: Katechetische Blätter 142 (2017) 4, 253–256; zum konzeptionellen Hintergrund vgl. Ursula Bredel – Christiane Maaß, Leichte Sprache. Theoretische Grundlagen, Orientierung für die Praxis, Berlin 2016; Christiane Maaß, Leichte Sprache. Das Regelbuch, Münster 2015.

Die genannten Initiativen haben zunächst Menschen mit Lernschwierigkeiten im Blick und sind gedacht als ein Instrument zur Inklusion. Die Vermutung aber, dass davon nicht nur diese primäre Zielgruppe, sondern vielmehr alle Christinnen und Christen profitieren könnten, scheint angesichts der Rede von der religiösen Sprachkrise auf der Hand zu liegen. Könnte es die kirchlichen Übersetzungsprobleme nicht effizient reduzieren, wenn man einfach generell ihre Sprache vereinfachen, Fachbegriffe und alte Sprachbilder eliminieren oder erklären, ihr antikes Erbe entmythologisieren und bspw. ihre Ethik in säkulare Sprache übersetzen würde?

Die auf einen solchen Vorschlag prompt zu erwartende Kritik deckt sich mit dem, was häufig generell gegen Leichte Sprache⁶⁰ eingewendet wird, dass diese nämlich zu stark in die ursprünglichen Texte interpretierend und simplifizierend eingreife und letztlich (religiöse) Kommunikation auf den Transfer von Informationen reduziere. Kann man etwa auf metaphorische Sprache verzichten, um ein biblisches Gleichnis in einfache, verständliche Sprache zu übersetzen? Was geht da verloren und kann im Bereich Religion überhaupt so eindeutig kommuniziert werden? Niemand könnte solchen Einwänden mit sachlichen Gründen entgegentreten. Aber worin besteht die Alternative? Im Falle der Menschen mit Verstehensschwierigkeiten wäre es im Extremfall deren Exklusion aus dem Sprachraum kirchlicher Verkündigung. Und über diesen Personenkreis hinaus muss die Frage doch sein, wie viel Exklusion durch die Sprache der Kirche tagtäglich stattfindet. Mit Latour wäre daher vehement daran zu erinnern, dass das Kriterium religiösen Sprechens immer in der Gegenwart liegt, nicht im Festhalten an einem Wortlaut.⁶¹

Gleichwohl eignet sich das Konzept Leichte Sprache nicht einfach generell dazu, die unbeglichenen Übersetzungen kirchlicher Sprache einzulösen, indem vor allem kognitive Verstehenshürden systematisch reduziert werden. Solche Ideen leugnen sowohl die Komplexität gegenwärtiger Kommunikationen wie religiöser Sprache. Ihr Problem ist die zugrundeliegende Übersetzungslogik⁶², die zwei getrennte Welten voraussetzt:

⁶⁰ Vgl. zu dieser Kritik ausführlich: Bredel – Maaß, *Leichte Sprache* (s. Anm. 59) 45–56.

⁶¹ Letzteres kann für ihn sogar zu einer Art Droge werden, wofür die Theologie ganz eigene Rationalisierungen entwickelt habe: „Das Übersetzungsdefizit lässt sich schmerzlos weiter vertiefen: Jedesmal, wenn der zeitliche Abstand die Worte unverständlich gemacht hat, werden wir sagen, daß sie tatsächlich unverständlich sind, und zwar weil sie es sein *müssen*, weil es sich um tiefe Geheimnisse handelt – wo wir doch bloß vergessen haben, sie neu ins Spiel zu bringen.“ (Latour, *Jubilieren* [s. Anm. 11] 59)

⁶² Entsprechende Kritik an der Übersetzungsmetapher ist bereits vielfach geäußert worden. Vgl. etwa: Stefan Gärtner, *Zeit, Macht und Sprache. Pastoraltheologische Studien zu Grunddimensionen der Seelsorge*, Freiburg 2009, 342–345. Für ein komplexes, praktisch-theologisches Übersetzungskonzept sind jüngst Manfred Pirner und David Käbisch eingetreten: Manfred L. Pirner, *Re-Präsentation und Übersetzung als zentrale Aufgaben einer Öffentlichen Theologie und Religionspädagogik*, in: *Evangelische Theologie* 75 (2015) 6, 446–458, sowie die Beiträge von Pirner und Käbisch in: Andrea Schulte (Hg.), *Sprache. Kommunikation.*

das Original auf der einen, die Übertragung auf der anderen Seite; den Sender hier, den Empfänger dort; die Ursprache zum einen und die Zielsprache zum anderen. Diese Logik hat darüberhinaus ganz wesentlich vor allem die Übersetzenden im Blick, die zwischen diesen beiden Welten aktiv und kompetent unterwegs sind und – ganz wörtlich – über-setzen. Die Menschen, für die übersetzt wird, bleiben hingegen merkwürdig passiv und stumm.

Gerade hierin könnte sich das Konzept der Leichten Sprache aber als weiterführend erweisen und auch die mit Latour und Nassehi entfalteten diachronen und synchronen Übersetzungsperspektiven weiterentwickeln. Leichte Sprache, das sind keineswegs nur Übersetzungsregeln, die von einer kompetenten Übersetzerin beherrscht werden. Das Konzept setzt darüber hinaus ganz grundlegend auf Partizipation der Menschen, für die und mit denen übersetzt wird. Teil der Regeln – etwa des Netzwerks Leichte Sprache oder von Inclusion Europe – ist die Forderung, alle Texte von Menschen mit Lernschwierigkeiten gegenlesen zu lassen. Erst dann dürfen sie ein offizielles Siegel für Leichte Sprache tragen.⁶³ Die sprachlichen Übersetzungsregeln sind nur ein notwendiges Instrument, entscheidend ist die partizipative Haltung: Eine Übersetzung in diesem qualitativen Sinn kann nur gemeinsam und im Dialog, also als Über-setzen in beiden Richtungen entstehen. Diese partizipative Haltung ist meines Erachtens der zentrale Impuls, der aus dem Beispiel der Übersetzungen in Leichte Sprache erwächst. „Womöglich entscheidet gar nicht so sehr der Wortschatz darüber, ob wir die richtigen Worte finden, sondern die Haltung zum Gegenüber.“⁶⁴ Vom Konzept der Leichten Sprache lernen hieße für Theologie und Kirche, religiöses Sprechen als *gleichberechtigte Beziehung* verstehen zu lernen.

Übersetzung als Kooperation

Fasst man die wesentlichen Impulse der genannten Ansätze und Positionen zusammen, zeichnet sich die Abkehr von einem linearen und eindimensionalen Übersetzungsdenken ab hin zu einem Ansatz, der die Komplexität religiöser Kommunikationssituationen anerkennt und sich in einer partizipativen Grundhaltung auf die Suche begibt nach einer vielfältigen religiösen Sprache unserer Gegenwart. Dabei ist es nicht nur die Grundaufgabe jeder religiösen Tradition, zu übersetzen und darin zu vergegenwärtigen, sondern auch die Vielfalt unterschiedlicher religiöser Sprechweisen der Gegenwart aufeinander zu beziehen. Beides setzt letztendlich ein kooperatives Ver-

Religionsunterricht. Gegenwärtige Herausforderungen religiöser Sprachbildung und Kommunikation über Religion im Religionsunterricht, Leipzig (im Druck).

⁶³ Vgl. Bredel – Maaß, Leichte Sprache (s. Anm. 59) 175–180.

⁶⁴ Christiane Florin, Die Herrschaft des Keins. Warum ist kirchliche Sprache so negativ?, in: Martin M. Lintner (Hg.), *God in question. Religious language and secular languages*, Brixen 2014, 457–469, hier 484.

ständnis von Übersetzung voraus, das sich von der Vorstellung verabschiedet, eine neue inklusive Sprache der Kirche könnte allein im Kopf kirchlicher oder theologischer Übersetzungsprofis entstehen. Denn erst in gemeinsamen, nicht einseitigen Prozessen des Suchens nach einer verständlichen und nachvollziehbaren religiösen Sprache entsteht mehr als nur eine neue, zeitgemäße Oberfläche für das, was als Wahrheit immer schon feststeht und eben nur noch up to date zu sagen wäre.

Ist also Kooperation der Weg, wie es auf der religiösen Sprachbaustelle weitergehen könnte, oder droht nun eben doch der Baustopp wie bei den Leuten von Babel? Die eingangs zitierte Predigt gibt folgende Antwort: Die „einheitliche Sprachregelung [führte] in Babel offensichtlich zu der Vorstellung, sich wie Gott fühlen zu wollen, dem nichts und niemand widersprechen kann. [...] Wir bestimmen über die anderen und bestimmen ihre Welt.“⁶⁵ Diesem Bestreben macht Gott mit dem indirekt erzwungenen Baustopp ein Ende. Um den Turm geht es da schon längst nicht mehr, sondern um die Frage, wer im Beherrschen der einen, in diesem Sinne ein-deutigen Sprache vorgeben kann, was gedacht, gesagt und gewollt werden soll. Die heilsame Verwirrung auf der Sprachbaustelle besteht dann darin zu erkennen, dass es nur gemeinsam und durch Verständigung weitergehen kann: „Das Sprechen ist der Ort, wo im gemeinsamen Suchen das Neue sich bildet.“⁶⁶ In diesem Sinne gibt es dann nicht nur einen Fortgang der biblischen Geschichte ‚nach Babel‘, sondern es deutet sich vielleicht auch eine Zukunft der religiösen und kirchlichen Sprache jenseits ihrer unbeglichenen Übersetzungen an.

Prof. Dr. Stefan Altmeyer
 Johannes Gutenberg-Universität Mainz
 Fachbereich 01
 Katholisch-Theologische Fakultät
 Seminar für Religionspädagogik, Katechetik und Fachdidaktik Religion
 55099 Mainz
 +49 (0) 6131 39-22458 oder -23772
 s.altmeyer(at)uni-mainz(dot)de
<http://www.relpaed.kath.theologie.uni-mainz.de/>

⁶⁵ Roelofsen, Sprache (s. Anm. 1).

⁶⁶ Ebd.